التجلّي على حرمون

في البُعد الأنثروبولوجي للرؤية الدينيّة

شوقي أبو لطيف*

لمّا كان الدين الظاهرة الأكثر أهميّة في حياة المجتمعات البشريّة الأولى، بعد صناعة الأدوات، ليبدو وكأنّه المؤشّر الى ابتداء الحضارة الإنسانيّة، مما وازن بين البناء الحضاري المرتقي ماديًّا وتكنولوجيًّا بفضل تلك التقنيّات، والبناء الفكري المتدرّج صعودًا من تلك البوادر الدينيّة والمتطوّر عنها.

لذا لا بدَّ لنا من الإنطلاق، في رؤية الظاهرة الدينيّة، بحذف المقولة السّائدة في بعض الأوساط الثقافيّة، التي تجد أن الفلسفة اليونانيّة قد وضعت حدًّا للفكر الديني والميثولوجي، وأنّها حررت العقل من شروط قديمة لذلك الفكر، فتقدّمت العلوم من جرّاء ذلك. الدليل على صحّة ما نذهب إليه، هو أن العلماء المعاصرين لا يجدون حرجًا في الإعتراف بوجود صلة للفكر العلمي بالفكر الديني السابق عليه. وفي هذا الصدد يقول أوبنهايمر (Oppenheimer): إن الأفكار الجديدة، وخاصّة في علم الفيزياء، هي عبارة عن وثيقة مصدّقة عن الحكمة القديمة، ونسخة مشذّبة عنها. وهنا يقول هايزنبرغ (Heisenberg): إن هناك قرابة بين الأفكار التقليديّة في الشرق الأقصى، وبين الجوهر الفلسفي لنظريّة الكم[1]، هذا فضلًا عمّا يطرحه فراس السوّاح من وجود مشكلات معرفيّة مشتركة بين الفيزياء الحديثة وتصوّف محي الدين بن عربي. لذا لا بدّ من القول إن للدين مكانة مميّزة في الحضارة الإنسانيّة، بوجهٍ عام، وفي العلو بوجهٍ خاص. لكن التعريف الذي يأخذه الدين من وجهة علميّة سوسيولوجيّة، إنّما يرتكز الى فكرة ما فوق الطبيعي، والى أن وجود الكون هو سرٌّ يتطلّب التفسير، وتبعًا يبدو الدين اعتقادًا بحضورٍ فائق لما هو غامض وعصيٌّ على الفهم، كما يبدو وكأنّه توق الى اللانهائي.

وفي المحصّلة، ان الدين هو كشف عن وجود وعي بالقدسي مغروس في النفس البشريّة، بإزاء وجود آخر دنيوي، من أجل ذلك اعتبر بعض المشتغلين بالفكر الديني أنّه لا جدوى من المقاربات العقلانيّة في دراسة الدّين.

من هنا يتّخذ البحث في إشكاليّة العلاقة بين الأنثروبولوجيا والدين أهميّة كبيرة، خاصّة في هذه المرحلة الدقيقة من مسار الزمن في المشرق العربي. ذلك أن المشهد يُؤتي بصياغة للوعي تجعل الإنسان خاضعًا للنص الديني المقروء لفظيًّا، وغير المُفكّر فيه أنثروبولوجيًّا، أي من خلال علم الإنسان، وهو ما يجعلنا نميّز بين ما يحدث

لنا اليوم بفعل هذه القراءة للنص الديني، وما حدث للأوروبيين في بداية القرن السادس عشر، مع قراءة مارتن لوثر للإنجيل وتدشين كالفن للحركة الإصلاحيّة[2].

وإذ تبدو لنا النظرة قاتمة في هذا التجدّد الطوطمي، وفي هذا الرعب التابوي، لكأنّما الإنسان في العالم العربي يشهد نوعًا من داروينيّة سياسيّة، معدّة لبقاء الأنواع المتميّزة بكونها الأكثر ضراوة، بانتظار حضور "اللافياثان"، أو التنّين الأكبر، من أجل سلام قسري في الغابة الشرق أوسطيّة. أمّا علم الإنسان، أو الأنثروبولوجيا، فإن البحث عن مصادر مادّته التاريخيّة وتخصّصاته المختلفة يكشف لنا عن مصدريّة متعدّدة، تبرز للباحثين في الخطب السنويّة للجمعيّات العلميّة، في كل من الولايات المتّحدة وبريطانيا، وفي المتاحف Peabody Museum، أو أقسام الأنثروبولوجيا في الجامعات الشهيرة (هارفارد مثلًا)[3].

وتكثر تعريفات هذا العلم، وتختلف حسب المدارس والمناهج والتوجّهات، لكن تبسيطها وتوضيحها يقودان الى القول: إن الأنثروبولوجيا هي علم دراسة الإنسان طبيعيًّا واجتماعيًّا وحضاريًّا[4]، ممّا يعني أنّها تشكّل منهجًا يسعى الى تجميع المعرفة بالإنسان من الجوانب كافّة، وذلك بهدف تقديم فهم متكامل ومترابط عن الإنسان وحياته ونتاجه الحضاري في الماضي والحاضر، ومن ثم يكون لهذا العلم قدرة أيضًا على استشراف أنماط الحياة المستقبليّة.

وهنا لا بد من الإشارة إلى أن الأنثروبولوجيا، كعلم للإنسان، ترتبط بمنهج المقارنة الموسّعة للنظم الإجتماعيّة ولوجوه النشاط الإنساني كافّة، كما لا بدّ من الإشارة الى أن هناك استخدامًا أنثروبولوجيًا على أكثر من وجه لمصطلحي "حضارة" و"ثقافة"، فمن جهة يُستخدمان كلفظين مترادفين، ومن وجهة أخرى يستخدم أنثروبولوجيون آخرون هذين اللفظين بمعنيين مختلفين، فالثقافة، وفق ذلك، تعني الأسلوب العام لجماعة أو مجتمع في مكان وزمان محدّدين، أمّا الحضارة فتعني المظهر المتقدّم لشعبٍ من الشعوب، الذي يبرز في ما يقدّمه هذا الشعب أو ذاك من مجموعة إنجازات فائقة في مجالات العلوم والآداب والفنون والنُظم السياسيّة والاجتماعيّة. ومن هذا المنطلق يجدون أن ليس هناك من شعبٍ يفتقر الى الثقافة، كذلك ليس من إنسان يفتقر الى الثقافة، ولكن ليست كل الشعوب وكل الجماعات متحضّرة[5].

أمّا الإشكاليّة، التي نواجهها في هذا المبحث تبعًا لذلك كلّه، فإنّما يمكن صياغتها على الوجه الآتي:

كيف يمكن للأنثروبولوجيا أن تحيط بالظاهرة الدينيّة من الناحيتين: الثقافيّة والحضاريّة، في المعنيين الإصطلاحيين المتصل والمنفصل ما بين الثقافة والحضارة؟

وبناءً عليه: كيف يمكن رصد التضاد بين الشرق والغرب أنثروبولوجيًا؟ ومن ثم كيف لنا أن نلج الى التوحيد الديني أنثروبولوجيًا من خلال التجلّي على جبل حرمون، كنموذج لثقافة تجمع بين الترابيّة والقداسة، بين الشرق والغرب؟

1. الرصد الأنثروبولوجي للتضاد بين الشرق والغرب

ما تشهده الألفيّة الثالثة من انعطاف جذري في مسار الحضارة الكوني، بفعل الغلبة الثقافيّة لنمط الحياة التكنولوجي، وما تُحدثه هذه الغلبة من تأثير على الكيان الفكري والروحي للإنسان، يجعلنا ننظر بكثير من القلق إلى ما يحمله هذا التضاد بين الشرق والغرب من خطورة الإستمراريّة، الممتدّة عبر قرون من الزمن إلى أيّامنا هذه، لتتمظهر اليوم بشكل جلي في التضاد بين ما يمثّله الدين من قدسي شمولي تُعبّر عنه الأُصوليّة الإسلاميّة المعاصرة، بأعلى ما يكون، وما يمثّله الحضاري الدنيوي من انتفاء للقدسي تعبّر عنه الظاهرة العولميّة، بأقصى ما يكون.

يرصد الأنثروبولوجي فروقات أساسيّة بين الإسلام والغرب من خلال وجود نمطين مختلفين للحياة، ومفهومين مختلفين عن المكانة الفلسفيّة والقانونيّة للكائن البشري. كما يرصد بعض المفكّرين مسألة عدم الإعتراف بالآخر، من خلال ما يزعمه الغربيّون من رد الفكرة الإنسانيّة وتبلور حقوق الإنسان الى أنفسهم، ونسبة الحضارة إليهم من جهة، في مقابل رفض الحركات الأصوليّة الإسلاميّة للنموذج الديمقراطي الغربي من جهة ثانية[6]، إضافة الى الإعتقاد الراسخ لدى المسلمين بأن القرآن هو حقيقة كونيّة.

بيد أن هؤلاء الباحثين يرون أن المعايير الفلسفيّة والثقافيّة ليست بهذه الأهميّة في هذا التضاد بين الشرق والغرب، إنّما المعايير الاقتصاديّة، حيث يتبيّن أن الغرب هو مجموعة من الدول الغنيّة، التي تتمتّع بنفوذ وهيمنة من النواحي الاقتصاديّة والمصرفيّة والعلميّة والتكنولوجيّة[7]، والتي تفتقر الى أسس فلسفيّة مثاليّة، بينما ترتكز الى التفوّق العلمي للنزعة التجريبيّة التي حسمت الصراع بين القدسي الديني واللاقدسي الدنيوي، لمصلحة الأخير، فكانت الحداثة، التي خلقت في الغرب فراغًا روحيًّا هائلًا، وتراجعًا أخلاقيًا قيميًّا مريعًا، وبدأ يتمدّد هذا الفراغ الى دول العالم الثالث، مصحوبًا بغياب دولة القانون والعدالة الاجتماعيّة، ممّا أدّى الى اتخاذ العيش في المجتمعات العالمثالثيّة، ومنها الإسلاميّة، طابعًا مأساويًّا، غدت على إثره الأصوليّة الإسلاميّة بلسمًا نفسيًّا شافيًا، ووعدًا بصحوة حضاريّة ترتكز الى ماضٍ ديني سلفي، وبخاصّة لدى ذوي المستويات الاقتصاديّة الرازحة تحت خط الفقر.

ويبدو أن كثيرًا من الأفكار الشائعة، المستندة الى سلوك الحركات الأصوليّة الإسلاميّة، والقائلة إن الإسلام لا يقبل إطلاقًا بالتفريق بين الدين والسياسة[8]، لا تلاقي قبولًا لدى مفكّرين معاصرين كمحمّد أركون مثلًا، الذي يرى أن الإسلام يسمح بالعلمنة والحريّة والتمييز بين الدين والسياسة، على عكس ما يتوهّم كل الذين يعدّون أن المسيحيّة هي الدين الوحيد الذي يتيح الخروج من الرؤيا الدينيّة.

لذا وانطلاقًا من هذا الخطاب، الذي يعدّ امتدادًا لما يسمّى الخطاب النهضوي العربي، نرى أنّه قد شاب هذا الخطاب، المنقسم بين دعاة الإصلاح الإسلاميين، ودعاة العلمنة الحداثويين، نقص أنثروبولوجي، سواء كان ذلك في قراءة العلمنة لدى المفكّرين الإصلاحيين أمثال الشيخ محمد عبده، الذي رأى أن تبنّي التنظيمات الحداثويّة لا يحقّق الإصلاح لأن هذه التنظيمات "لم تنجم عن الدين أو بواسطته، كما كان ينبغي أن يحدث، بل جاءت تحدّيًا له... وجميع التغييرات التي يحاولون إجراءها على هذا النحو مكتوب لها الإخفاق بسبب عنصر اللاشرعيّة اللاحق جوهريًّا"[9]، أم كان ذلك في قراءة دعاة العلمنة للدين، إذ وجد أولئك العلمانيون أمثال شبلي الشميّل، أن الدين عنصر تفرقة، بسبب ما يبذره رؤساؤه من بذور الشقاق، مما يبقي الأمم ضعيفة، "فالأمم تقوى بمقدار ما يضعف الدين"[10]، لذا أنكروا أيما أثر للدين في التقدّم الإجتماعي والعلمي، ليس هذا فحسب، بل أعادوا الى الدين أسباب التخلّف كلّه في الشرق.

ومن هنا فإن الإصلاحيين الإسلاميين لم يلتفتوا الى الأثر الإيجابي للمسيحيّة في تقدّم الحضارة الغربيّة، كما لم يلتفت الى ذلك العلمانيّون، إذ إن رودني ستارك (Rodney Stark) في كتابه "انتصار العقل"، يحدّد أربعة انتصارات للعقل أدّت الى نهضة أوروبا، هي:

أ- تطوّر الإيمان بالتقدّم ضمن اللاهوت المسيحي.

ب- ترجمة هذا الإيمان الى ابتكارات تكنولوجيّة وتنظيميّة.

ج- الإسهام اللاهوتي في صيرورة العقل مرشدًا للفلسفة السياسيّة.

د- اعتماد العقل في التجارة[11].

ولم يتمّ تطوير البحث في ما عرضه الأمير شكيب أرسلان من أفكار حول عدم إعاقة الدين للتقدّم، مقدّمًا المثل بنهضة اليابان العلميّة مع حفاظها على معتقداتها الدينيّة، وحول الدعوة الى علم كامل لا الى علم ناقص، هو أكثر خطورة من الجهل، مفنّدًا أسباب تأخّر المسلمين وأسباب تقدّم غيرهم[12]، في نوع من قراءة أنثروبولوجية خاصّة.

أمّا في زمننا الراهن فإن التوجّه يأخذ منحىً مختلفًا ألا وهو البحث في علم الأنثروبولوجيا من خلال القرآن الكريم؛ أي دراسة الأنثروبولوجيا من وجهة دينيّة، مما يقصر هذا العلم على الجانب الشعوري العاطفي المتمثّل في الدين ويعزله عن الإدراك العقلاني المتمثّل في العلم، وحتّى الإدراك السلوكي العملي المتمثّل في الأخلاق. لذا فإن الحديث عن استشراف إسلامي لمستقبل الإنسان يبدو غامضًا؛ لأنّه لا يقوم بمحاولة لأنسنة الإسلام، بقدر ما يقوم بمحاولة لأسلمة الإنسان.

إذًا وبالمقارنة مع ما وضعه الأب الكاثوليكي تيار دي شاردان Teilhard de Chardin في كتابه الشهير "ظاهرة الإنسان"، فإننا نجد أنّه شرح تطوّر الكون بطريقة فريدة ابتعد فيها من تفسيرات سفر التكوين التقليديّة لصالح تفسير أقل صرامة،

وأنّه على الرغم من التحفظات والإعتراضات الكنسيّة على هذه الأفكار فإن إشارة البابا يوحنا بولس الثاني وإشادة البابا بنديكتوس السادس عشر بفكرة دي شاردان التي تعتبر الكون "المضيف الحي"، تلمعان الى أهميّة الحريّة كسبب رئيس للتقدّم. فلقد جسّد دي شاردان في هذا الكتاب خلاصة فكره الديني العميق، وخلاصة تبحّره في علمي الفيزياء والجيولوجيا، وعلم حفريّات ما قبل التاريخ، أضف الى ذلك نظرته المميّزة الى كتاب داروين (Darwin) "أصل الأنواع"، ولقد رأى دي شاردان أن الطبيعة تطوّرت[13]، وفقًا لمراحل أساسيّة أربع تبدأ أوّلًا بمرحلة ما قبل الحياة، حيث يقترب جدًّا من فكر إخوان الصفاء، في صياغة المنهج التطوّري؛ أي في الرؤية الى تطوّر المادّة من حال غير منتظمة الى شكل يعرف انتظامًا محدّدًا. إذ يبيّن إخوان الصفاء، قبل داروين بزمن بعيد، أن "أوّل مرتبة النبات متصلة بآخر مرتبة الجواهر المعدنيّة، وأن آخرها متصل بأوّل مرتبة الحيوان، وآخر مرتبة الحيوان متصل بأوّل مرتبة الإنسان، وآخر مرتبة الإنسان متصل بأوّل مرتبة الملائكة الذين هم سكّان الهواء والأفلاك وأطباق السّموات"[14].

ومن ثم تنتقل الطبيعة، حسب دي شاردان، الى مرحلة ثانية، هي مرحلة حلول زمن الحياة، وتحوّل الكائنات من وجود عشوائي الى أنواع يزداد تركيبها تعقيدًا أكثر فأكثر.

أما في المرحلة الثالثة فيتم دخول الإنسان الى مسرح الحياة والعالم دخولًا مضافًا إليه الفكر، وصولًا الى المرحلة الرابعة حيث يتم عبور الوجود من مستوى البيوسفير؛ أي حيّز الحياة غير المفكّر الى مستوى النوسفير أي حيّز الحياة المفكّر، حين يؤكّد الذكاء الخلّاق للكائنات البشريّة وجوده.

بإنجاز هذه المراحل الأربع يعتبر دي شاردان أن الكائنات تتآزر لتتلاقى عند مستوى جديد، هو مستوى البقاء؛ أي عند نقطة أوميغا التي تتوحّد فيها الكائنات جميعًا، من أجل الوصول الى تحقيق الذات الأسمى، حيث يطابق هذا اللاهوتي والعالم الطبيعي والمفكّر العقلاني في آن معًا بين نقطة أوميغا وظهور المخلّص، الذي هو في رأيه السيّد المسيح المطوّر، والمحرّك الحقيقي للجدليّة الإجتماعيّة.

بيد أنّه وبمعزل عن موقعيّة دي شاردان الدينيّة، التي تحاول تجيير التطوّر لله لغائيّة مسيحيّة؛ أي لمصلحة السيّد المسيح المخلّص، فإن هذه المحاولة الأنثروبولوجيّة لم تكن لتحاول تجيير ذلك كفكرة جامدة، بل طرحت منهجًا للتفكير بين ما هو علمي وتطوّري، وبين ما هو ديني.

لذا فإنّه يجدّد الإلتفات الى ملاحظة مفكّرين متنوّرين ذوي جذور إسلاميّة في رؤيتهم النقديّة الى المسألة الدينيّة أنثروبولوجيًّا، حيث يعبّر محمد أركون عن هذه الملاحظة بالقول: إنّه لا يوجد في أي نظام تعليمي في العالم مادّة تدعى بـ"التاريخ المقارن للأديان"، الشيء الموجود هو إمّا تعليم تقليدي للدين الرسمي المعترف به من

قبل الدولة، في البلدان العربيّة الإسلاميّة، وإمّا حذف كامل لتعليم أي دين كان، كالنظام العلماني الفرنسي، الذي لا يعترف حتى بالمسيحيّة، لنستنتج من هذا أن كلًا من الموقف التقديسي (الديني)، والموقف اللاتقديسي (العلماني)، قد عطّل بلورة مشروع إنساني جديد للمفاهيم الروحانيّة الأخلاقيّة، التي سادت المجتمعات البشريّة، منذ ما قبل ظهور الحضارة العمرانيّة والصناعيّة، كان هناك مكنوز شفاهي يغتني به اليومي المُعاش، حيث يحتوي ذلك المكنوز على مفردات: الروح، النفس، الخلود، الإيمان، القداسة، الوحي، والقلب[15]، كمركز للحياة الروحيّة والوجد الصوفي، بالإضافة الى التجليّات الطقسيّة الشعائريّة، التي ترفد الحضور المادّي للإنسان بالحضور المعنوي.

على أنّه فـي محصّلة هذا الرصد الأنثروبولوجي للتضاد بين الشرق والغرب، فإنّه لا بـد من أنسنة شاملة تتناول ما يأتي:

1. تصحيح الخطأ الجوهري، الذي ارتكبته المدنيّة الصناعيّة التكنولوجيّة، ألا وهو معاملة الناس بناء على قاعدة مرسومة، بالإضافة الى اعتبار الفرد خلاصة اقتصاديّة[16]، فالفرد يظلُّ إنسانًا عندما ينتمي الى مجموعة صغيرة، حيث تتبدّى أهميّة النسبيّة بشكلٍ وافٍ، وحيث يستطيع الفرد أن يأمل في أن يصبح مواطنًا ذا نفوذ ووجود. من خلال هذا يمكننا أن نتفهّم إيمان الجماعات الأقلّويّة، والتنوّع بأشكاله كافّة، دون أن نمسّ بالإنسان، سواء كان ذلك من قبل الدولة، أيًا كان حجمها ونفوذها، أم كان من قبل الديانات الشموليّة المتحكّمة في مجتمع ما.

2. العمل على امتلاك القدرة التي تجعلنا نميّز بين الممنوع والمشروع، فالإنسان نتاج الوراثة والبيئة وعادات التفكير، التي تؤثر بمجملها في جسمه وشعوره، وأن العلم والميكانيكا وتكنولوجيا الإتصال والمعلوماتيّة ليست مسؤولة عن سوء حالته الراهنة، وإنّما نحن المسؤولون وحدنا، لأنّنا نقضنا القوانين الطبيعيّة، فارتكبنا بذلك الخطيئة العظمى على حد تعبير ألكسيس كاريل[17]، وهذا ما يتطلّب فهمًا أنثروبولوجيًا من قبل القيّمين على الأديان، وفهمًا دينيًا بالمقابل، من جهة الأنثروبولوجيين.

3. إدراج مادّة علم الأديان المقارن في مناهج التعليم ما قبل الجامعي، وإنصاف الحضارات القديمة، والأديان القديمة، من خلال تأويل أنثروبولوجي، لأهميّتها في استمرار الإنسان، وفي حفظ بقائه على المستويين: المادّي والمعنوي، واعتبارها مدارج نسبيّة للإرتقاء في مواجهة الصعوبات الطبيعيّة، التي اكتنفت مسيرة الإنسان الطويلة على هذه الأرض.

4. اعتماد المنظّمات الدوليّة، ولا سيّما مجلس الأمن الدولي، والجمعيّة العامّة للأمم المتّحدة، تغليب مشروع السلام الدائم الكانطي، على مشروع الحرب الذئبي الهوبزي، فيتم الإلتفات الى ما أقرّه الرومان في قوانينهم من شرعة طبيعيّة هي شرعة العقل المستقيم، التي أنتجتها الرواقيّة،

فولّدت مفهوم الأخوّة الإنسانيّة، وبالتالي أمّنت السلام الروماني الشهير.

5. البناء على الفهم الإسلامي للفطرة الإنسانيّة، في الرؤية الى إسلام يحمل مشروعًا للسلام الدائم، لكنّه يحتاج الى تفهّم عالمي، والى حوار ديني جدي يمكن من خلاله للمسيحيّة الغربيّة بالذات، أن تفيد ممّا يكتنزه الإسلام من إثراء للحياة الإنسانيّة في المناحي الشعوريّة، والحقوقيّة، والكونيّة، ومن تجنيب للغرب وللعالم تداعيات اللاتقديس التي يمكن تسميتها محنة الحضارة، إذ لا بدّ من تكريس الجهود كافّة في سبيل الأرض، كونها المرتكز والمنطلق في البناء الحضاري.

وانطلاقًا ممّا ورد، فإن الولوج الى مسألة التوحيد الديني أنثروبولوجيًا، يعيدنا الى ما يدّخره التاريخ الديني في بلادنا من إشراقات نورانيّة في هذا الإتجاه، وبالتحديد في نظرة تاريخيّة أنثروبولوجيّة نحو جبل حرمون كنموذج لتلك الإشراقات، إذ حظي هذا الجبل العريق بقدسيّة لم يحظَ بها حتى جبل الأولمب عند اليونان، فحسبما يذكر المؤرّخون عن المصادر اليونانيّة والرومانيّة "أن الأقوام المحيطة بحرمون كانت تعبده حتّى حدود القرن الرابع الميلادي"[18].

II. أنثروبولوجيا التجلّي والتوحيد الديني: حرمون نموذجًا

لئن اختلفت الإجتهادات حول تجسّد المسيح (ع) بين مسيحيين ومسيحيين، فإنّها قد اتخذت مناحي كثيرة، بين قائل ببشريّة الفادي استنادًا الى واقع محسوس، وبين متجاوز للواقع الى الخيال، بينما آخر يقول بفصل الطبيعة اللاهوتيّة (الإلهيّة) عن الطبيعة الناسوتيّة (البشريّة)، أضف الى ذلك، وهو الأكثر أهميّة في الخلاف المسيحي بين ما يقول به الكاثوليك من اتحاد الطبيعتين اللاهوتيّة والناسوتيّة لفظًا وانفصالهما فعلًا، وبين ما يقول به الأرثوذكس من اتحاد هاتين الطبيعتين لفظًا وفعلًا. وإذ تعبّر الكنائس اليونانيّة والبروتستنتيّة عن الرأي الكاثوليكي، فإن الكنائس القبطيّة والأرمنيّة تعبّر عن الرأي الأرثوذكسي[19].

ولئن اختلف اعتقاد المسلمين عن اعتقاد المسيحيين عامّة في رسالة السيّد المسيح (ع) وتجسّده وألوهيّته، فإن هذا الإختلاف يتبيّن لنا في اعتبار الإسلام أن المسيح ليس إلهًا ولا ابنًا للإله[20]، استنادًا الى ما جاء في سورة آل عمران: ﴿إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون﴾[21]، وما جاء في سورة النساء: ﴿إنما المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وكلمته ألقاها الى مريم وروح منه﴾[22]، وما جاء في سورة مريم: ﴿قالوا كيف نكلّم من كان في المهد صبيًا، قال إنّي عبد الله آتاني الكتاب وجعلني نبيًا، وجعلني مباركًا أين ما كنت وأوصاني بالصلاة والزكاة ما دمت حيًا، وبرًّا بوالدتي ولم يجعلني جبّارًا شقيًا، والسلام عليّ يوم ولدت ويوم أموت ويوم أبعث حيًا﴾[23].

إزاء ذلك كلّه لا بدّ من تتبع المنهجين القرآني والإنجيلي في مقاربة مسألة التجلّي الكثيرة التعقيد، منتقين من السبل الثلاثة التي أشار إليها ابن رشد في فصل المقال؛

أي الحكمة والموعظة والجدال، الأوّل منها في تأويل أنثروبولوجي للمسألة، على أن نأخذ بالإعتبار أن المنهج الإنجيلي المتبع في الأناجيل الأربعة يدلّنا الى أن البشارة الطيّبة كانت تخاطب كل أمّة حسب درجة فهمها الثقافي ومستوى وعيها الحضاري، فإذ يخاطب إنجيل مرقس اليهود المقيمين في مصر ليظهر لهم أن يسوع هو المسيح المنتظر، يخاطب إنجيل متّى من اعتنقوا المسيحيّة من اليهود واليونانيين المقيمين في سوريا خطابًا آخر، وإذ يخاطب إنجيل لوقا الوثنيين واليونانيين معلنًا أن يسوع هو ابن الله، فإن إنجيل يوحنا، الذي كُتب في أفسس يؤكّد أن يسوع هو اللوغوس؛ أي كلمة الله، ابن الله الأزلي المتجسّد.

لذا فإن ما نسلكه من سبيل الحكمة قد يتوقّف فهمه على الراسخين في العلم، أو على خاصّة من أهل الكشف والذوق، أو على ذوي الحس السليم ممّن أوتوا ملكة الصّفاء والتصفية من غير تكلّف أو ادّعاء.

وبما أن التجلّي على حرمون Mount Hermon لا يجوز أن يتجرّد من نظرة تاريخيّة، فإنّه من الحري بنا أن نتطرّق الى ما يحيط بهذا الجبل من قدسيّات تعود الى ما قبل الديانات الإبراهيميّة الثلاث؛ لأن تلك القدسيّات لم تكن لتخلو من منطق التوحيد، وبالتالي فإنّنا نبتغي الوصول الى استيعاب وفهم هذا التجلّي في المكان الحرموني، بمعزل عن التباينات المؤطّرة ضمن آفاق التفسير الخاص بكل دين على حدة، وبكل طائفة، متتبعين ما أمكن بعض الأبحاث العلميّة في الظاهرة الدينيّة. فبعد أن يستعرض عالم المصريّات الشهير أدولف إرمان (Adolf Erman) مكوّنات اللاهوت في ديانة المصريين القدامى، وبخاصّة ما يتعلّق منها بالنواحي المعتقديّة الغامضة، التي تتطلّب نظرًا في التأويلات والتخيّلات الواردة في طرائق الكهنة المصريين، فإنّه يستنتج أن الذي يتأمّل في ما حاكه الكهنة حول آلهتهم من أقاصيص، يرى أن ما حوته رؤوس أولئك العلماء المتفقّهين في الدين لا يزيد عمّا تحويه عقول الأطفال[24].

لكنّ هذا الرأي لا يلاقي استحسانًا لدى باحثين آخرين، فهم يرون المسألة بشكلٍ مختلف تمامًا، حيث يجدون أن المظاهر العباديّة، التي كانت تدور حول الكبش والنسر والثور والفهد وغيرها من حيوانات الطبيعة، هي موضوعات لإعلاء ديني، ليس في عالم الطبيعة، إنّما في الهيكل الديني، الذي جعل من تلك الصور ظهورات لقوّة ماورائيّة شموليّة، فتحوّلت الى مواطن خيال تترجم النفسيّة الجماعيّة، وتكشف عن الثقافة التي تتّخذ من صور الكائنات الحيّة وسيلة لإقامة صلة مع عالم اللاهوت، ممّا يعني أن اختيار الشارات المقدّسة من وسط الجماعة الطبيعي، ولقد كان وسطًا زراعيًّا، ومن فصيلة الحيوان التي عقدت معها الجماعة نوعًا من القرابة الروحيّة، لا تعني مطلقًا عبادة الحيوان، فهذا القول بالعبادة للحيوان هو من ابتكار مخيّلة بعض مؤرّخي الأديان، فالإنسان على الحقيقة لم يتعبّد لأيّة ظاهرة طبيعيّة إلاّ بالقدر الذي تشفّ فيه هذه الظاهرة عن

القوّة الكبرى للكون[25]. إذًا، لقد بنى بعض الباحثين في الأديان القديمة آراءهم في ديانة الإنسان والألوهة، من خلال الإعتقاد أن علاقته بالعالم كانت محدودة بحدود الحس المباشر، فاعتقدوا أن تصوّر الإنسان لعالم الإلهيّات قد ابتدأ مع ألوهات مشخّصة أو كائنات روحيّة متفوّقة، بينما بنى آخرون آراءهم من اعتبار مختلف مفاده أن المعتقدات الأولى، التي كوّنها الإنسان بفعل إحساسه بالعوالم القدسيّة غير المنظورة لم تكن ساذجة أو سطحيّة، إنّما كانت تدور حول مفاهيم عالية التجريد وشديدة الإتصال بالواقع في الوقت نفسه، ذلك أن القوّة السارية تتحرّك في العالم جيئة وذهابًا، لتصنع المكان، وليست الموجودات جميعًا إلاّ مظاهر لكشف هذه الطّاقة التي تجمع بين عالم اللاهوت وعالم النّاسوت في وحدة تضمّهما معًا، رغم التمايز الوهمي بينهما[26].

ولئن تباينت الأبحاث حول المكانة القدسيّة لحرمون من حيث التسمية، ومن حيث الهويّة، ومن حيث الحدث التجلّي، فإن هذه الأبحاث في معظمها قد ارتكزت الى فقه اللغة التاريخي والمقارن، أكثر ممّا ارتكزت الى الآثار والمعالم المتبقيّة من الأمم السالفة، التي ارتبطت بهذه الأرض أو تفاعلت معها. إلاّ أنّه من المؤكّد أن حرمون هو موقع توحيد حضاري للشرق والغرب على السواء، ففيه أو بالقرب من هالته القدسيّة التجأت بعض شعوب بلاد الرافدين، بعد الطوفان العظيم، منذ أكثر من عشرة آلاف سنة[27]، وأن بعضًا من ملوك مصر قد ربط ذكراه بصخرة أيّوب شرقي بحيرة طبريّا، وبعضهم الآخر قد شيّد في فينيقيا معبدًا لآمون، الذي يعني في اللغة المصريّة القديمة الإله الخفي الذي لا تُدركه الأبصار، وقد كان هذا المعبد بيتًا مليئًا بالخفايا والأسرار، وكان يشبه الأفق الذي في السماء وكان اسمه بيت رمسيس في كنعان، وكانت شعوب بلاد الشام تأتي إليه بتقدماتها[28].

ويؤكّد أدولف إرمان أن عبادة آمون لم تنتشر في المكان الفينيقي التقليدي جبيل Byblos، أو لم تتأصّل في تلك المدينة الفينيقيّة، بالرغم من العلاقات التي كانت قائمة حول خشب الأرز وصناعة السفن، ولم يكن هناك من احترام للديانة المصريّة[29]، معنى ذلك أن المكان الفينيقي الذي احتضن عبادة آمون هو المكان الحرموني، لذا أطلق عليه البعض "حرم آمون".

أمّا فيما يخص المعابد الرومانيّة واليونانيّة المنتشرة على الهضاب الحرمونيّة، بدءًا من الشمال الشرقي الى الجنوب الغربي للجبل، فإن رسومها حول سيّد الآلهة قد انبثقت من التصوّر الكنعاني للكون والطبيعة، ويعدّد الرحّالة الإنكليزي توموسن (William McClure Thomson) هذه المعابد بعشرين معبدًا من بانياس جنوبًا حتى دير العشاير شمالاً[30].

حرمون أيضًا في بنياته القدسيّة يضم رفات آدم وبعض أبنائه المشهورين، على حد تعبير كليرمون غانو Clermont-Ganneau، ويقول ابن العبري: إن شيت

ابن آدم لمّا شوّق ولده الى الحياة السعيدة التي كانت لأبويه في الجنّة، انقطعوا الى جبل حرمون معتكفين على العبادة والنسك، فسُمّوا بذلك بني الوهيم، أي الإله[31]. هذه الآدميّة التي تتقدّس في حرمون ترتبط بما أرساه لبنان عبر التاريخ من عالميّة الإله الواحد الأوحد إيل إله الكنعانيين، وهو يعني "السيّد" لدى مختلف الشعوب، التي تركت آثارها على المنطقة وعكست معها حضارة كنعان صورتها الميثولوجيّة على الحضارات الأخرى.

إذًا حرمون مجلىً قدسي توحيدي للشرق القديم، وللغرب اليوناني على السواء، "هو الجبل العالي الذي تصعده السيّد المسيح يوم التجلّي"[32]. أمّا التجلّي فهو دلالة على رباط خاص بين حرمون الفينيقي الكنعاني والتوحيد المصري، فإذا ما نظرنا بما ورد في الإنجيل، حيث أشرق وجه يسوع كالشمس وصارت ثيابه بيضاء كالنور... وبينما هو يتكلّم ظلّلتهم، يسوع وتلاميذه بطرس ويعقوب وأخاه يوحنّا، سحابة مشرقة.

إذا نظرنا الى ما ورد في الإنجيل وقارنّاه بما ورد في اللاهوت المصري القديم من أن أوزيريس (الإله المصري الأكثر شهرة) كان يلبس تاجًا أبيض ويتسربل بثوبٍ أبيض الى الرجلين، نجد أن هناك تقاطعًا يعود ليعبّر عنه يوحنّا اللاهوتي مرّة أخرى عندما يصف المسيح بأنّه كان متسربلًا بثوبٍ الى الرجلين... وأن رأسه وشعره أبيضان كالصوف الأبيض والثلج[33].

أمّا إذا نظرنا في الثالوث الأقدس الآب والابن والروح القدس، فإنّنا نجد أيضًا تقاطعًا بين ما كان عليه آمون في الواقع، حيث يقول أدولف إرمان: إنّه لا يجب أن نتمثّل آمون تحت صورة واحدة، بل تحت صورة ثالوث إلهي[34]. لكن ما يختلف بين الثالوثين المصري والمسيحي، هو أن الأول كان نوعًا من صيغة توفيقيّة لبعض الآلهة، فقد اتخذ شكلًا أسريًّا: أوزيريس وزوجته إيزيس وابنهما حورس، في حين أن الثالوث المسيحي يقوم على أقانيم؛ أي أصول ترجع على ما يبدو الى أثر الفلسفة الإغريقيّة في التفلسف المسيحي، ذلك أن ما نراه في المسيحيّة يذكّرنا بمثل أفلاطون، التي كان يعتبرها الفيلسوف المثالي الأكثر شهرة أصول هذا الوجود المحسوس، حيث يتمظهر كظلال أو شبه لتلك الأصول لا أكثر. وفي هذا الصدد لا يسعنا إلاّ أن نستعين بالتصوّف، وهو امتياز حرموني منكشف أنثروبولوجيًّا في الثقافة المحليّة، فما يزال المكان يدّخر العرفان، لعلّنا هنا نقارب مسألة التجلّي في ما يقوله السهروردي: لا يلعبنّ بك اختلاف العبارات، فإنّه إذا بُعثِر ما في القبور، وحضر البشر في حضرة الله تعالى يوم القيامة، لعل من كل ألف تسعماية وتسعين يُبعثون من أجداثهم وهم قتلى من العبارات، ذبائح بسيوف الإشارات، وعليهم دماؤها وجراحها، غفلوا عن المعاني فضيّعوا المباني"[35].

إن فهم التوحيد هو الذي يؤدّي الى فهم التجلّي، وكي نفهم التوحيد من الناحية العلميّة ينبغي أن نرتكز في البحث الى المكوّنات الأساسيّة للدين ألا وهي: المعتقد، الطقس، الأسطورة؛ وهنا بإمكاننا الإستنتاج

أن المعتقدات الدينيّة، قديمها وحديثها، بسيطها ومركّبها، يمكن إرجاعها الى عدد من العناصر الثابتة والمشتركة بين الأديان جميعًا، ففي القاع من كل إيمان ديني لا بدّ من وجود عدد من الأفكار البسيطة الأوّليّة، التي تجمعه الى كل إيمان ديني آخر، وهنا فيما يخصّ المعتقد الديني، فإنّه يتعلّق بمجالين وجوديين: الأول المجال الطبيعي (الفيزيائي)، الذي يعاينه ويتحرّك ضمنه الإنسان، والثاني المجال القدسي، وهو الغيب الذي صدرت عنه الظواهر المحسوسة، بما فيها الإنسان وأشكال الحياة الأخرى. إن اتصال المجال القدسي بالمجال الطبيعي الدنيوي، من خلال فعالية تسمّى القوّة السّارية، تجمع بين المجالين في دارة واحدة، باطنها الألوهة وظاهرها ما لا يخفى من الظواهر الحيّة والجامدة[36]. هذا الإتصال هو الدليل الأساسي الى فهم التوحيد، حيث يعلمنا هذا التوحيد في وجهه الإسلامي أن لا نستهين بالإنسان، عندما يقول تعالى في القرآن الكريم في سورة ياسين: ﴿يا حسرة على العباد ما يأتيهم من رسول إلا كانوا به يستهزئون﴾[37]، كما تؤكّد لنا الفيزياء الذريّة أن اختيارنا الفكري لخاصّية ما، وإن لم تكن حاضرة أمامنا ربّما يعمل على خلق هذه الخاصيّة وإظهارها الى حيّز وعينا المراقب، وهنا يزول مفهوم الإنسان المراقب للطبيعة ليحل محلّه مفهوم الإنسان المشارك في حدوث عمليّات الطبيعة، كما يؤكّد الفيزيائي في جامعة برنستون جون ويلر John Archibald Wheeler الذي يعتبر أن الكون هو بطريقة ما كون تشاركي[38]. ولقد تنبّه الى هذا منذ نصف قرن كمال جنبلاط، الذي حاول أن يرصد أنثروبولوجيًّا ما بين الحكمة القديمة والعلم الحديث من مشاركة في النظرة المستطلعة للكون والإنسان، حيث يقول: "في المرحلة التي نعايشها ونعانيها من استكشاف العالم الحديث نرى أن المادّة قد تبخّرت في مجاهر واختبارات ونظريّات علماء المادّة، وأن ما كنّا نحسبه جامدًا مستقرًّا ملموسًا منظورًا محسوسًا في الظاهر، هو الحركة ذاتها، هو الفراغ، ولكنّه ليس هو الخواء المعدوم، بل هو الفراغ المليء بالطاقة والمشع بتموّجاتها[39].

إن فهمنا للجمع بين المجالين القدسي والدنيوي في تجلّي المسيح، بناء على ما ورد في التصوّف الإسلامي من أقوال الجنيد والحلاّج وأبي يزيد البسطامي، لا يقل أهميّة عمّا تطالعنا به الفيزياء الذريّة، ذلك أنّه وبعد قيامة المسيح، تقول الأناجيل إنّه ظهر مرارًا لمريم المجدليّة، ولتلميذه عمواس وللحواريين المجتمعين في مخبئهم على جبل الزيتون، كما ظهر على شاطىء طبريّة لحوارييه... ويقولون إنه بعد أربعين يومًا من قيامته اجتمع بالرسل على جبل الزيتون، وبينما هو يباركهم أخذته سحابة وصعد الى السماء، وفيما هم يتأمّلون مندهشين إذ بملاك يقف بهم ويقول: "يسوع الذي رأيتموه صاعدًا سيأتي أيضًا كما رأيتموه نازلًا من السماء"[40].

خاتمة

إن التدثّر بالمفاهيم الشّائعة للمعرفة التوحيديّة لن يوصل الى فهمها وإدراك معانيها إن لم يكن هناك من استشفاف

أنثروبولوجي للإتصال بين الثقافة والحضارة، استشفاف يكمن في قراءة الرموز والأمثال الدينيّة قراءة متعدّية للتهجئة، وكذلك للنصوص الإعجازيّة، على سبيل المثال في سورة الواقعة، حيث ﴿السّابقون السّابقون، أولئك المقرّبون، في جنّات النعيم، ثلّة من الأوّلين، وقليل من الآخرين﴾(41)، للوصول الى هذا الإستشفاف للمكامن المكتنزة في أعماق الوجود، ينبغي إذًا إزاحة التهجئة، أو تعدّي الحرف والطقس، حيث نجد أن الأديان واحدة، وأن الإسلام والمسيحيّة واحد، ذلك أن التهجئة الحروفيّة أو الطقسيّة تعيق وضوح الرؤية الإنسانيّة لوجه الحق، كونها تلقي الحجاب اللفظي أو الشّكلي على الآفاق الفسيحة، التي ينسرح إليها العقل من جاذبيّة الألوهة، فالإفتكار هو سمة "الإنسان الكامل"، الذي ترمز إليه الحقيقة المحمّديّة، والذي يجتاز كل منابر اللهج الصاخبة بالتنابذ الى منائر الصمت البازغة بالإنجذاب.

ولا بد إزاء حظوة حرمون بهذا التجلّي النوراني الأرفع منذ ألفي عام أن نتجاوز ما أشار إليه بعض الباحثين من ردّ التسمية، بمعنى المقدس، إلى العبرانيين، ذلك أنّه ينتسب في الحقيقة الى تشكّل كنعاني من عراقة دينيّة امتزجت وتفاعلت فيها ديانات السومريين والأكاديين والمصريين القدامى، حيث يؤكّد المؤرّخ توينبي Arnold J. Toynbee أنّه "ظهر من اكتشاف النصوص الأدبيّة الفينيقيّة المدوّنة بالكتابة الأوغاريتيّة، والتي تعود الى القرن الرابع عشر ق.م، أن المزامير إنّما وُضعت على نمط الترنيمة الكنعانيّة الأقدم عهدًا، وأن الإصحاحات الثّامن والتاسع من سفر الأمثال إنّما هي ذات أصل كنعاني"(42).

وإذ يغدو الصمت في تجلّي المسيح علامة الإصغاء الى صوت كوني، في ذروة المشاهدة الأنقى لوجود محجوب عن الأين، في غمضة القلب عن المنبع الأصيل للحق، والذي لا بدّ وأن ينكشف بالحب الحقيقي، الذي يفيض بالنور، فتستقيه النفس المتجوهرة بالسلام، في هذا المنحنى التيمي من منازل التكوين. إن حرمون حري بهذا التجلّي، وهو بدوره حريّ بحرمون، فهما واحد في التوحيد، إذ إن هذا الجبل المعبود منذ القديم، هو مطرح قدسي لكشف جديد، انتقل فيه من كونه إنجيلًا ترابيًّا تتعبّد إليه الشعوب القديمة، على أنّه مظهر للألوهة، الى صيرورته مع التجلّي إنجيلًا نورانيًّا، حيث تبخّرت المادّة، وانجلت الكلمة في الروح القدس نورًا كليًّا يضيء نورًا كامنًا، الى خلاص، بل هو خلوص العقل بالمعنى الكانطي(43)، ممسوح بدهن الحق الأزل، الذي لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوًا أحد، الحيّ القيّوم، وهو العلي العظيم.

***

الهوامش

* أستاذ في الجامعة اللبنانية

1- السواح، فراس، دين الإنسان، ط1، دار علاء الدين، دمشق، 1994، ص 22.

2- نعنعي، عبد المجيد، أوروبا في بعض الأزمنة الحديثة والمعاصرة 1453- 1848، د.ط، دار النهضة العربيّة، بيروت، 1983، ص 57-65.

3- فهيم، حسين، قصّة الأنثروبولوجيا، مجلّة عالم المعرفة، العدد 98، الكويت، فبراير 1986، ص 30.

4- ن. م، ص 18.

5- ن. م، ص 20.

6- أركون، محمد، قضايا في نقد العقل الديني، ترجمة هاشم صالح، ط 2، دار الطليعة، بيروت، 2000، ض 202.

7- ن. م، ص 203.

8- ن، م، ص 210.

9- حوراني، ألبرت، الفكر العربي في عصر النهضة، ط 4، دار النهار للنشر، بيروت، 1986، ص 191.

10- ن. م، ص 300.

11- أنظر: ستارك، رودني، كيف أدّت المسيحيّة الى الحريّة والرأسماليّة ونجاح الغرب، ترجمة بيار عقل ورالف غضبان، مجلّة الفكر التقدّمي، العدد 16، بيروت، تموز 2002، ص 29-36.

12- أرسلان، شكيب، الإسلام والحضارات، ط1، الدار التقدميّة، المختارة، 2011، ص 85.

13- Glick, Thomas, Teilhard de Chardin, Orthogenesis, and the Mechanism of Evolutionary Change, University of Boston, 2009.

14- رسائل إخوان الصفاء، المجلّد الثاني (الجسمانيّات الطبيعيّات)، د. ط، دار صادر، بيروت، د. ت، ص 178.

15- أركون، محمد، مرجع سابق، ص 216.

16- كاريل، ألكسي، الإنسان ذلك المجهول، تعريب شفيق أسعد فريد، ط3، مكتبة المعارف، بيروت، 1984، ص 305.

17- ن. م، ص 309.

18- عمّار، يحي حسين، تاريخ وادي التيم والأقاليم المجاورة، ط1، د. ن، ينطا، 1985، ص 30.

19- مظهر، سليمان، قصّة الديانات، د. ط، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1995، ص 407- 408- 409.

20- ن. م، ص 411- 412.

21- سورة آل عمران: الآية 59.

22- سورة النساء: الآية 171.

23- سورة مريم: الآية 30- 31- 32- 33.

24- إرمان، أدولف، ديانة مصر القديمة، ترجمة عبد المنعم أبو بكر ومحمد أنور شكري، ط 1، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1995، ص 151.

25- السواح، فراس، مرجع مذكور، ص 188.

26- ن. م، ص 189.

27- O'Brein, Christian, The Genius of the Few, Patrick Foundation, 1984, p 10.

28- إرمان، أدولف، مرجع سابق، ص 462.

29- ن. م، ص 463- 464.

30- سرحال، مفيد، الجبل الشيخ، د.ط، د.ن، 2003، ص36

31- عمّار، يحي حسين، مرجع سابق، ص 32.

32- ن. م، ن. ص.

33- أبو رحمة، محمد، الإسلام والديانة المصريّة القديمة، ط1، مكتبة مدبولي، القاهرة، 2005، ص 83.

34- إرمان، أدولف، مرجع سابق، ص 102.

35- السهروردي، شهاب الدين، مقمات الصوفيّة، قدّمها وعلّق عليها إميل المعلوف، ط1، دار المشرق، بيروت 1993، ص23

36- السواح، فراس، مرجع سابق، ص 311- 312.

37- سورة ياسين: الآية 30.

38- Wehler, John, The Physicist Conception of Nature, Inj. Mehra (ed.) Dordrecht, Holland, 1973, p 244.

39- جنبلاط، كمال، المشاركة بين العلم الحديث والحكمة القديمة في النظرة الى الإنسان والعالم، ط 1، الدار التقدميّة، المختارة، 2001، ص 20- 21.

40- مظهر، سليمان، مرجع سابق، ص 406- 407.

41- سورة الواقعة: الآية 10- 11- 12- 13- 14.

42- توينبي، آرنولد، تاريخ البشريّة، ترجمة نقولا زيادة، الجزء الأوّل، د.ط، الدار الأهليّة للنشر، بيروت 1988، ص 176.

43- خوري، أنطوان، أفكار حول البعد الأناسي لنظريّة كنط، مجلّة الفكر العربي، العدد 48، معهد الإنماء العربي، تشرين الأوّل 1987، بيروت، ص 33.